Olórun

ISSN 2358-3320

Olódùmaré: da Semântica à Teologia do Ser Supremo
João Ferreira Dias p. 06

O Deus Supremo Ioruba (Uma revisão das fontes)
Pierre Verger p. 88

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

ISSN 2358-3320



Nossa Capa

Imagem: NASA, ESA

Nesta edição número 60, a Revista *Olórun* republica dois textos importantes sobre o Ser Supremo Ioruba:

No texto Olódùmaré: da Semântica à Teologia do Ser Supremo de João Ferreira Dias, propõe-se revisitar um dos mais complexos dogmas da teologia *yorùbá*: a figura do Ser-Supremo, chamado vulgarmente de *Olódùmarè* ou *Ọlọ̀run*

No texto , o Deus Supremo Ioruba, de Verger, traram de uma definição do conceito do Deus supremo entre os iorubas não pode ser tentada sem uma referência DC conjunto à religião ioruba.

ÍNDICE

Olódùmaré: da Semântica à Teologia do Ser Supremo
João Ferreira Dias p. 06

O Deus Supremo Ioruba (Uma revisão das fontes)
Pierre Verger p. 88

OLÓDÙMARÉ: DA SEMÂNTICA À TEOLOGIA DO SER SUPREMO

João Ferreira Dias

Mestrando em História e Cultura das Religiões na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Especialização em Inserção Internacional e Política Externa do Brasil pela Universidade Técnica de Lisboa. Vice-Presidente da Associação Portuguesa de Cultura Afro-brasileira. *Alagbá* da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yoruba. Omope Iwintosin Adetokunbô.

joao.ferreira.dias@sapo.pt

RESUMO

O presente artigo propõe-se revisitar um dos mais complexos dogmas da teologia *yorùbá*: a figura do Ser-Supremo, chamado vulgarmente de *Olódùmarè* ou *Ọlọ̀run*, através de diferentes discursos em diferentes períodos, colocando teses em confronto, na procura de uma resposta para a questão central: o que é *Olódùmarè* e qual é o seu significado na teologia *yorùbá*?

Palavras-Chave: *Yorùbá, Olódùmarè, Ọlọ̀run*, Ser-Supremo, Semântica

Publicado primeiramente na Revista online:

ÌGBÀ ÁBÍDÍ, n. 3, agosto de 2010

África e Diáspora: Política, Cultura, Religião

Associação Portuguesa de Cultura Afro-Brasileira

ISSN 1647-5828

Email: igbaabidi@gmail.com

INTRODUÇÃO

Nenhuma religião tradicional sobrevive sem operar mudanças mais ou menos profundas, que tendem a empurrar a tradição rumo aos novos contextos sócio-económico-culturais, quer se trate dos lugares nativos quer se tratem de lugares diaspóricos, no caso de tais religiões ter sido transnacionalizadas. Isso significa que é imprescindível ter presente, qualquer que seja o campo a abordar, as dinâmicas de transformação das cosmologias deste tipo de espaços religiosos baseados na tradição oral, sabendo que na ausência de textos religiosos, as fórmulas doutrinárias diluem-se e confluem com diferentes fórmulas operantes no mesmo espaço

geográfico, dificultando em grau elevado a tarefa de compreensão das "coisas primeiras" daquela específica expressão religiosa.

Ademais, contribuindo para o agudizar da árdua tarefa estão os textos primitivos elaborados acerca dessas culturas de antigo conhecimento. Debatendo-se sobre o problema do presente trabalho, Pierre Verger escreve:

> Dispomos de três fontes principais de informações: antigos viajantes, missionários cristãos e antropólogos. Os relatos dos primeiros estão frequentemente enfeitados com elementos pitorescos destinados a divertir os leitores ávidos do exótico. Os relatórios dos segundos refletem geralmente uma bem

fundada fé cristã, uma austera moralidade e noções seguras do bem e do mal, tudo isto pesando duramente no seu conteúdo apesar do esforço para a compreensão do objetivo em vista. Os informes dos terceiros dificilmente deixam claro que parte da informação obtida está isenta da influência dos missionários cristãos ou muçulmanos. Isto porque, na parte da África de que tratamos, o encontro das religiões animistas, como podemos também chamá-las, com o cristianismo, ocorreu ao tempo da chegada dos primeiros navegadores portugueses no século XV, no Sudoeste, sob a bandeira do tráfico de escravos; enquanto que o encontro com o Islã

> ocorreu no lado oposto, sob a mesma bandeira, e muitas vezes sob o intolerante disfarce de guerra santa.
>
> As circunstâncias em nenhum dos casos foram favoráveis ao estabelecimento de um espírito de compreensão e respeito para as convicções religiosas das comunidades nativas. [1]

Pierre Verger levanta aqui a ponta de um longo manto que ainda está por resolver, que é entender onde acaba a teologia tradicional

[1] VERGER, Pierre. "O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes", *Afro-Ásia,* 15, 1996, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

e onde começam as formas híbridas e sincréticas da nova identidade religiosa.

Ora, o propósito deste trabalho é, dentro dos limites do possível, entender precisamente onde está o discurso teológico sobre *Olódùmarè*, a sua semântica e a sua origem discursiva universalizada, tomando em análise as fórmulas generalizadas sobre o Ser-Supremo africano, os trabalhos de diversos autores e informações recolhidas junto de diferentes informantes.

1. OS DEUSES-SUPREMOS AFRICANOS

A literatura africanista tem-se debruçado pouco sobre a figura do Ser-Supremo entre os mais variados povos da África Negra. À exceção de algumas obras dedicadas ao assunto, o Ser-Supremo africano, sob as suas mais diferentes formas, ficou quase invariavelmente relegado para segundo plano, perante a dinâmica dos cultos aos deuses-menores, espíritos e ancestrais. Todavia, a clássica obra de Mircea Eliade, "*História de las creencias y de las ideas religiosas*", contém, na primeira parte do volume IV, uma seção dedicada às "*Divindades de los Primitivos*", na qual os deuses-supremos africanos estão, naturalmente, representados.

Nzambi, deus-supremo dos *bakongos*, é descrito como sendo:

> (...) *un ser invisible, pero muy poderoso, que hizo todas las cozas y también a los hombres, y hasta los fetiches que dio a éstos para su bien. Interviene en la creación de cada niño, castiga a los que violan sus prohibiciones. No se le rindo culto, porque nada necesita y además es inaccesible*.[2]

---

[2] ELIADE, Mircea. *História de las creencias y de las ideas religiosas*. Ediciones Cristiandad, Huesca, 30-32, Madrid, Primera Parte, Vol. IV., p.18.

Cghene, deus-supremo dos *isokos*, do sul da Nigéria, surge descrito como o que:

> *(…) creó a todos los hombres, también a los isokos. Vive en el cielo, que forma parte de él, envía la lluvia y la luz del sol, y demuestra su ira mediante el trueno. Cghene está más allá de la inteligência humana, nunca ha sido visto, es asexuado y solo se conece a través de sus obras. (…) Pero co,o Cghene se halla tan distante y es incognoscible, no tiene templos ni sacerdotes, ni se le ofrecen directamente plegarias o sacrifícios.*[3]

---

[3] Idem, p. 19-20

No que concerne, por exemplo, aos *bantus hereros*, o seu ser-supremo, chamado de *Ndjambi Karunga*, é tido como:

> (...) *Ndjambi es el dios celeste. Vive en el cielo, pero es omnipresente. Su caracerística más destacadas es la bondad. El es el origen de la vida humana, que de él sigue dependiendo. Los que mueren de muerte natural son llevados por Ndjambi.*[4]

Dos exemplos tomados fica claro que o ser-supremo africano – procedendo a uma construção unificadora do imaginário popular

---

[4] Idem, p. 30-32

africano, com todas as reservas necessárias – encerra a metáfora do ser celestial, invisível, omnipresente, criador de todas as coisas e seres, ao qual não se rende culto nem se fazem oferendas. De um ponto de vista ritual, as religiões africanas não podem ser entendidas sem o recurso às oferendas e sacrifícios, mecanismos de mediação entre desejos/súplicas/agradecimentos do crente e a(s) divindade(s). Tal regra doutrinária permite levantar o problema da identidade primária do ser-supremo, porquanto surge absorto da existência. A possibilidade que se levanta é a da importância de uma semântica que lhes é externa.

2. A FÓRMULA PRAGMÁTICA DE *OLÓDÙMARÈ*

Na sua obra clássica "Orixás", Pierre Verger, num período em que a figura do ser supremo entre os *yorùbás* já lhe minava o espírito, descreve *Olódùmarè* nos seguintes termos:

> Acima dos orixás reina um deus supremo, *Olódùmarè*, cuja etimologia é duvidosa. É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. (...). Nenhum culto lhe é destinado. Ele criou os orixás para governarem e supervisionarem o mundo. (...) Admitindo o papel de deus supremo atribuído a *Olódùmarè* e se pairarmos acima das

> subtilezas locais, evitando fazer alusão às incoerências que resultam da pluralidade dos orixás, todos igualmente poderosos, parece que poderemos elaborar um sistema em que cada orixá se torna arquétipo de atividade, de profissão, de função, complementares uns aos outros, e que representam o conjunto das forças que regem o mundo. (...) [5]

Torna-se evidente, pela citação, que a fórmula transparente e globalizada de um ser supremo que tem nos Orixás os seus intermediários parece bastante inconsistente. Existem inúmeros

[5] VERGER, Pierre. *Orixás*. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002. P.21

factores que nos levam a colocar como forte hipótese a construção de uma narrativa religiosa moderna aquele que teceu *Olódùmarè*, mas tal veremos mais adiante, por agora importa tomar a fórmula comumente aceite. Para tal deixemos, também por agora, o céptico Fátúmbi (nome dado a Verger durante a sua estadia entre os *yorùbás* e após aprender os segredos dos adivinhos, os *bàbáláàwó*). Tomemos então a obra mais clássica sobre a figura de *Olódùmarè*, da autoria de Bọlaji Idowu, proeminente pastor da Igreja Metodista Nigeriana. Idowu, no momento em que adentra na própria identidade do ser-supremo, escreve o seguinte:

(...) *Olódùmarè* é usado na tradução yoruba da Bíblia para as palavras "todo-poderoso", "onipotente" (...). O nome realmente implica fortemente "*ombreza*" e "onipotência"; mas não é apenas um título descritivo da Deidade. É o verdadeiro nome yoruba para ele. (...) O nome é composto de duas palavras, com um prefixo, assim:

OLODÙMARÈ.

O prefixo "*Ol*" resulta da elipse da vogal "i" de *Oní*, que significa "dono de", "senhor de", ou "aquele que lida"

(...) Dos dois componentes principais do nome *Olódùmarè*, o principal é ODU. Assim, pode ser *Odù*, que é um significado substancial "um título ou capítulo principal", como no corpo dos recitais de Ifá, "chefe principal" ou "chefe", como no título *Odùgbẹdẹ*, que significa "O Chefe dos *Smiths*"

(...) Ou pode ser *Òdù*, também um significado substantivo "pote muito grande e profundo (recipiente)", "célula cheia no tabuleiro de *ayò*" da analogia da qual é dito de uma pessoa *Òdùrẹkún* "seu *Òdù* está cheio", significando que "Ele tem benção em abundância"

(...) *Òdù* também é usado como um adjetivo com o significado "muito grande", "muito extenso", "muito cheio"

(...). A palavra é dito ser uma contração da frase-nome *Olódù ọmọèrè* - "*Olódù*, a prole da boa". Esta sugestão baseia-se em um mito que deriva do fenômeno natural do arco-íris. Os yoruba acreditam, em geral, que o arco-íris é produzido por uma boa muito grande: o réptil descarrega do seu interior na matéria sulfúrgica que desencadeia todo o seu entorno e causa reflexão. Qual é o arco-íris (*Òṣùmarè*), no céu. [6, 7]

---

[6] Ayo, jogo yorùbá semelhante ao xadrez e às damas.

[7] IDOWU, Bọlaji. *Olódùmarè: God in Yoruba Belief.* London, Longmans, 1962, pp. 33-34

Esta longa citação é justificada pela capacidade de reunir a fórmula central de *Olódùmarè*, o ser-supremo entre os *yorùbás*. Obviamente que Idowu, ao pretender formular um discurso coerente em torno de *Olódùmarè*, inevitavelmente acrescenta material para a longa reflexão da própria *factualidade* (se tal é possível conceber) da figura deste ser-supremo.

Primeiro porque Idowu apresenta o termo «*Olódùmarè*» como **ferramenta de tradução bíblica**, o que se inscreve na própria corrente histórica da criação literária *yorùbá*, iniciada por Samuel Ajayi Crowther[8], primeiro bispo anglicano africano, responsável pela

[8] Samuel Ajayi Crowther, 1809 – 1891

primeira tradução da Bíblia para *yorùbá*, o que permite sempre colocar a dúvida da utilização de uma metáfora em nome de uma plataforma de entendimento religioso. Ademais, não é de menor importância – pese a ausência de reflexão nesse sentido, a experiência religiosa cristã, tanto de Idowu, quanto do seu antecessor Crowther. Segundo, porque *Olódùmarè* tem muito de poesia religiosa e discurso metafórico, particularmente associado ao fenómeno natural do arco-íris, *Ọ̀ṣùmarè*, questão que retomaremos mais adiante.

3. O DEUS-SUPREMO NAS CORRENTES EXTERNAS

Apesar das tradições actuais, que é o mesmo que dizer, a teologia *yorùbá* moderna, conceberem a diversidade das divindades sobre um prisma hierárquico (panteão) no cimo do qual está um ser-supremo chamado *Olódùmarè*, do qual todos os Orixás (*Òrìṣà*) derivam (por criação ou desprendimento), há também alternativas teológicas que consideram que a figura do ser-supremo corresponde a uma dinâmica histórica impulsionada pela presença missionária cristã e pelas invasões islâmicas. Pierre Verger, mais uma vez, foi o grande impulsionador desta fórmula alternativa, reflexão que consubstanciou

Samuel Ajayi Crowther, 1809 – 1891 no seu já referido artigo "O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes". Consciente da forte possibilidade de que *Olódùmarè* seja uma metáfora emprestada, Verger cita Guilhaume Bosman:

> Os negros que vivem na Costa em geral acreditam em um único e verdadeiro Deus a quem atribuem a criação do céu, da terra, do mar e de tudo que eles contêm... Mas, não possuem esta crença por eles próprios, nem as mantêm pela tradição de seus avós, mas apenas pela frequentação dos europeus, que tentaram imprimir-lhes estas crenças pouco a pouco... Eles nunca oferecem qualquer sacrifício a Deus nem se dirigem

> a ele nos momentos de necessidade, mas imploram ao seu 'fetiche' nos momentos de aflição.[9]

Se é verdade que os relatos dos viajantes são pródigos em fabular as tradições e os costumes africanos, também é certo que, graças à uniformização dos discursos, nos vão permitindo compreender uma lógica discursiva acerca da religião dos povos que nos interessam – aqueles que vieram a ser chamados de *yorùbás*. Se o fetichismo povoa o imaginário dos viajantes e missionários, baseados em terríveis interpretações da liturgia em torno das imagens, a crença

---

[9] BOSMAN, Guilhaume. Voyage de Guinée. 1705, p.148 apud VERGER, Pierre. O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes. REVISTA AFRO-ÁSIA. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996, p. 24

num Deus irmanado com o Deus bíblico parece agradar sobremaneira, gerando uma relação dicotómica (desaprovação – aprovação) face à teologia africana. Essa dificuldade em compreender uma estrutura conceptual amplamente diferente está expressa na incapacidade de apreender uma filosofia religiosa ausente do Mal e do Demónio. Graças ao povoamento do imaginário ocidental de imagens do demónio e da tensão Bem/Mal, não raras vezes os Orixás foram vistos como representações do demónio, particularmente Exú (*Èṣù*), o Orixá da comunicação e dos caminhos, uma vez que abordagens mais positivistas traduziram os Orixás por "anjos" ou "santos":

Esta é a razão porque eles têm muitas imagens de seus falsos deuses... eles pensam ser mediadores entre Deus e a humanidade. Eles não possuem nenhuma estátua especial representando o Diabo, e a única diferença deve ser encontrada nas suas intenções, pois que às vezes realizam sacrifícios para Deus defronte de uma imagem. E em outras vezes eles o fazem para o diabo em frente da mesma imagem, de modo que a mesma coisa é usada por eles para dois usos opostos.[10]

---

[10] NYENDAEL, David. Apud VERGER, Pierre. O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes. REVISTA
AFRO-ÁSIA. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996, pp. 25-26

Ora, o que temos aqui é uma clara colagem do imaginário judaico-cristão, polvilhado pela tensão Deus/Diabo à realidade *yorùbá*, que não comporta tal dicotomia. O que nos leva à assumpção de um dado importante: as tensões e transformações da teologia *yorùbá*. Sabendo que não apenas os missionários e invasores islâmicos inculcaram ao longo de séculos a imagem de um Deus omnipresente, todo-poderoso, pai celestial, etc., mas também que nativos convertidos operaram a partir de dentro a desconstrução de uma tradição pré-colonialista, é natural a verificação de uma cristianização do discurso sobre o ser-supremo, *Olódùmarè*. Entre os trabalhos do Reverendo (mais tarde bispo) Samuel Crowther e o

eminente pastor Bọlaji Idowu, vão mais de cem anos (1852-1962) de trabalhos sobre a religião dos *yorùbás*, com particular enfoque na figura de *Olódùmarè* e na sua relação com os Orixás, agora tidos como mensageiros, quer por missionários protestantes, católicos, quer mesmo por pastores de nacionalidade *yorùbá*. A ajudar ao argumento do empréstimo teológico do ser-supremo, cite-se o primeiro padre católico dahomeano, Thomas Moulero:

> A razão porque os *Fons* e os *Guns* (*Daomeanos*) possuem tantos nomes para Deus é que essas populações se entregam apenas ao culto dos fetiches e não conhecem Deus. Devemos fazer uma exceção para os Nagôs (Iorubás), que pela

influência dos muçulmanos, adquiriram um conhecimento de Deus que se aproxima da noção filosófica e cristã.[11]

4. ATRIBUTOS E EPÍTETOS DO SER-SUPREMO YORÙBÁ

Ainda tomando *Olódùmarè* como uma ideia intrínseca aos *yorùbás*, quer seja com elementos tomados de empréstimo quer como metáfora própria – antes de voltarmos à desconstrução histórica –

[11] MOULERO, Thomas. *Le Catéchisme expliqué", La Réconnaissance Africaine*, nº4, Cotonu, 1925, p.4 *apud*, VERGER, Pierre. *O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes*. REVISTA AFRO-ÀSIA. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996, p.30

vale a pena observar algumas outras ideias acerca de *Olódùmarè*, entre elas os seus atributos e epítetos.

Além de *Olódùmarè*, outro nome é atribuído ao ser-supremo: *Ọlọ́run*, nome aliás, recorrente na tradição diaspórica do Candomblé *jeje-nàgó*. Sobre este epíteto, Idowu esclarece:

> O nome *Ọlọrun* é o comumente usado na línguagem popular. Parece ter ganhado sua moeda predominante em consequência do impacto cristão e muçulmano sobre o pensamento de Yoruba: é o nome usado principalmente no

> trabalho evangélico e na literatura. (...) O nome, portanto, significa "O Proprietário ou Senhor do Céu”. [12]

Estamos, pois, perante dois dilemas que resultam deste pequeno excerto. O primeiro, ligado a própria identidade do nosso problema, e o segundo a tradução de *ọ̀run*. Ao longo de toda a obra, Idowu parece balancear entre a tradição africanista e os dogmas apreendidos pela educação cristã. Apesar de não estar muito certo da essência de *Olódùmarè*, o reverendo vai tomando o ofício de colar a doutrina cristã de Deus à poesia filosófica *yorùbá* de *Olódùmarè*. Quanto ao problema do *ọ̀run*, este parece ser igualmente

[12] IDOWU, Bọlaji. Olódùmarè: God in Yoruba Belief. London, Longmans, 1962, pp. 36-37

complicado. A tradição oral, da qual Idowu descende, traduz *ọ̀run* por "céu". Obviamente que essa tradução é mais confortável do que eficiente.

Para compreender o significado do *ọ̀run* na tradição *yorùbá*, é preciso compreender a forma como os *yorùbás* concebem os espaços de existência e a própria vida. A vida perpassa entre dois planos, o *ọ̀run* e o *àiyé*, comumente traduzidos por "céu" e "terra", respectivamente. O *ọ̀run* corresponde, na realidade, a uma ideia de espaço suprassensível, habitado pelos ara- *ọ̀run*, ou seja, habitantes do *ọ̀run*. Sobre o *ọ̀run*, escreve, na sua clássica obra, Juana Elbein dos Santos:

> (...) O *ọ́run* é um mundo paralelo ao mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *ọ̀run*; no *ọ̀run* habitam, pois, todas as sortes de entidades sobrenaturais. (...) Ou, ao contrário, tudo o que existe no *ọ́run* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*.[13]

O que temos, portanto, é um espaço naturalmente sagrado, inalcançável (apesar dos *ìtàn àtowódówó*, os mitos primitivos e

[13] SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nàgô e a Morte. 11ª Edição, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p.54

centrais, falarem de um tempo em que *òrun* e *àiyé* não estavam separados) onde habitam as divindades, os ancestrais e os falecidos e por nascer. A sua localização é, contudo, de duvidosa afirmação: se uma boa parte da literatura e da tradição oral colocam o *ọ̀run* como espaço celeste, casando aí com o imaginário trazido pelos missionários, por outro lado a tradição de *Ifẹ̀* (onde existe um lugar chamado *Ọrun Ọba Adó*, onde teriam existido dois poços sem fundo que seriam o caminho mais rápido para o *ọ̀run*) bem como determinados rituais ligados aos ancestrais (*Bàbá Ègún*) colocam a forte hipótese de que o *ọ̀run* não seja o espaço celestial tomado de empréstimo da tradição judaico-cristã, mas antes se localize no

interior da terra. Tomando essa hipótese como provável, *Ọlọ́run* seria uma metáfora importada de séculos de presença islâmica e cristã, ideia reforçada também pela recorrente tradução de *ọ̀run* como "paraíso".

Todo este discurso em torno de *Ọlọ́run* se complica com a tomada de consciência que para os *yorùbás* o *ọ̀run* está longe de um paraíso, porquanto eles se encontram livres da concepção escatológica tão cara ao cristianismo. O *ọ̀run*, na realidade, é um espaço de passagem, tal como o plano terrestre, com uma grande diferença: o *àiyé*, a terra, é considerado um lugar melhor. Ora, se o *àiyé* é melhor do que o *ọ̀run*, ou seja, estar vivo na terra, em forma

corpórea, é mais agradável do que estar no espaço do pós-morte, então este jamais se poderá assemelhar a um paraíso.

No que concerne à natureza de *Olódùmarè*, não há também confluência de doutrinas. Idowu (com toda a escola conceptual que já referimos) afirma que "a concepção Ioruba da natureza de Deus é naturalmente antropomórfica.[14]"

A natureza naturalmente antropomórfica de *Olódùmarè*, não é, na verdade, tão naturalmente presumível. Pierre Verger levanta uma outra alternativa relativa a *Olódùmarè*, embora não a desenvolva na

[14] IDOWU, Bọlaji. Olódùmarè: God in Yoruba Belief. London, Longmans, 1962, p.38

plenitude das suas possibilidades. Tomando como exemplo os *dahomeanos*, cuja identidade religiosa sofreu forte influência da tradição *yorùbá,* pelo menos a partir de 1728, altura em que o Império de *Ọyọ́* conquistou o reino do *Dahomé* durante o reinado de Doso *Agadja*, que viria a ser sucedido por Tegbesu (Thornton: 1999), Verger coloca a hipótese de *Olódùmarè* ser, na realidade, uma energia primordial em estado máximo, uma espécie de super-*àṣẹ* (axé). Como ele próprio escreve:

> (…) Não é um poder definido nem definível, é o Poder ele próprio, num sentido absoluto, sem nenhum qualificativo ou determinação de qualquer espécie. Os vários poderes divinos

> são apenas suas manifestações e personificações particulares: cada um deles é este poder visto sob um de seus inumeráveis aspectos. (...) Toda vida é axé como axé é tudo que exibe poder, seja em ação ou nos ventos ou na direção das nuvens, ou na passiva resistência como a das pedras na beira dos caminhos.[15]

Esta é uma citação, entre as demais, que tornam o artigo de Verger, publicado pela primeira vez em 1966, pela revista "Odu"[16] da Universidade de Ifé uma referência bibliográfica incontornável,

---

[15] VERGER, Pierre. O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes. REVISTA AFRO-ÁSIA. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996, p.33

[16] Odu, Ọbáfẹmi Awólọwọ̀ University of Ifẹ, Journal of African Studies, vol.2, n.º3, 1966

ficando por compreender porque levou trinta anos a ser traduzido para português. De qualquer maneira, a interpretação do *Olódùmarè* como energia constante em toda a existência (tradução possível do termo *àṣẹ*) é particularmente interessante. Fundamenta esta visão, como referido, no caso dos *dahomeanos*,

> "(...) esta forma não antropomórfica de teísmo pode ser encontrada no país *Anagô*, na região de Tchetti e Deumé, perto da fronteira *Togo-Daomé*. (Aqui devemos lembrar que *Anagô* é também o nome dado pelos *daomeanos* aos iorubás e que eles dizem que iorubá é o nome dado pelos hauçás aos *anagôs*). E durante a primeira metade do século dezoito, na

Wangele, a mãe do rei Tegbessu importou essa doutrina *anagô* para *Abomé*. Os *daomeanos*, até então, possuíam apenas o culto dos ancestrais e o culto do *vodun Aizan*, espírito da terra. O Deus supremo é conhecido entre os *anagôs* pelo nome de Sé (...). Para as pessoas inclinadas a provas linguísticas, podemos sugerir que "sé" é a deformação de axé, do mesmo modo que "*lissá*" dos *daomeanos* é uma deformação do iorubá "orixá".[17]

[17] VERGER, Pierre. O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes. REVISTA AFRO-ÁSIA. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996, p.34-35

Aqui importa demorar a reflexão. Primeiro, temos a clara noção de que ao tempo dos primeiros trabalhos sobre a religião dos *yorùbás* já a presença islâmica, nomeadamente através dos hauçás, se fazia sentir entre *os yorùbás-nàgós*, com todas as implicações teológicas que tal significa. Segundo, temos a imagem do *vodun Aizan* ou *Ayizan* (também chamado de *Averekete* pelos minas e *Afrekete* pelos xambás) que comporta uma das metáforas mais antigas e mais importantes para os povos tradicionais: a Terra-Mãe, chamada pelos *yorùbás* de *Onilé*. Isto significa que estaremos perante a mais antiga metáfora religiosa deste povo, a terra como símbolo do ser-supremo, o que equivale a dizer que tudo o demais são diálogo inter-

religiosos e empréstimos tomados. Tomando então os termos Sé e *Lissá* podemos chegar à conclusão de que as fórmulas religiosas na área de influência *yorùbá-nàgó* se deveram a permanentes deslocamentos, readaptações e reestruturações. Assimiladas, tomadas de empréstimo, reinterpretadas. A religião *yorùbá* é, na verdade, uma manta de retalhos tecida ao longo dos tempos. Apesar de tal assumpção não resolver o problema central: a identidade e existência do ser-supremo *Olódùmarè*, permite-nos percepcionar outros caminhos trilháveis.

Existem uma série de atributos de atributos de *Olódùmarè* sobre os quais poderíamos demorar a nossa reflexão, como o epíteto de *Ọba*

Awamaridi, "o rei que não pode ser encontrado pela procura", mas tal exercício assemelhar-se-ia a um trabalho laborioso de compreensão das ressonâncias do Deus bíblico, o que pouco importa para o caso dos *yorùbás*, a menos que se pretenda fazer eco dos discursos teocráticos de *Olódùmarè*.

Antes de adentrarmos, contudo, em outras possibilidades teológicas, importa tomar os depoimentos obtidos junto de diferentes informantes ligados à tradição *yorùbá*. Segundo Philip *Neimark, da Ifa Foundation*, localizada na Florida, Estados-Unidos, *Olódùmarè* é:

> *Olodumare* (Deus) é visto como A Força Criativa que é responsável por criar o universo. Ele/Ela não tem personificação humana.

Apesar de curta, a resposta de Neimark comporta a ideia tomada por Verger como verosímil: *Olódùmarè* como "a" força primordial inteira, total, não personalizada. Isto significa que *Olódùmarè* seria o *àṣẹ* na sua máxima expressão. O curioso desta afirmação é que vai precisamente contra o longíssimo discurso de Idowu sobre o ser-supremo, antropomórfico, juiz, rei e senhor. Importa reforçar a ideia de "senhor", porquanto Idowu tem em *Olódùmarè* o pai contido no discurso bíblico.

O sacerdote *Bàbá* Adìgún Olóṣun, sobre *Olódùmarè* afirma:

> *Olodumare* é a Suprema Existência. O mais alto e o mais divino. Não há nenhum poder acima dele. Ele é o Alfa e o *Omega*. Ele é todas as coisas.

É curioso notar a importação da tradição grega e cristã para a tradição *yorùbá*, como metáfora de princípio e de fim. Em *Olóṣun* notamos uma maior tendência para antropomorfização do ser-supremo ao apelidar *Olódùmarè* de "mais divino" (subentendese, do que os Orixás). Contudo, ao afirmar que *Olódùmarè* "é tudo", toca também a teoria do *àṣẹ* em estado máximo.

O meu terceiro interlocutor, Adékànmi Adéwúyì, e sem dúvida, o mais demorado na análise das questões, explica *Olódùmarè* nos seguintes termos:

> Esta palavra pode ser dividida para significar *olo-due*. Essas três partes têm raízes em três palavras diferentes.
>
> 1- "*olo*" vem *olu* e significa o dono ou senhor
>
> 2- "*du*" vem do odu - o que significa sabedoria sagrada ou conhecimento
>
> 3- "mare" vem de *osumare,* o que significa arco-íris.

Pode então ser reescrito como "*olo-odu-osumare*", o que significa aquele que possui o conhecimento sagrado ou a sabedoria sobre a ocorrência do arco-íris. Se essas palavras forem mais restritas, temos "*oloodumare*" e "*olodumare*".

Na religião yoruba tradicional, orisas levam as orações e sacrifícios para orun. Orun é um lugar que todos vão e ninguém nunca retorna. Acredita-se que um Ser poderoso controla este orun, e esse Ser é chamador olorun, olo / olu de orun constrangido a significar olorun.

Este mesmo Olorun é igual a Olodumare na religião yoruba. Uma vez que osumare o arco-íris - está no céu / céu, o yoruba

agora iguala o céu / céu ao orun. Como o criador do arco-íris deve viver onde o arco-íris aparece. Olorun / olodumare vive acima de tudo, onde ele faz sua arte / ato espiritual doméstico, e é intocável ou inacessível, vivendo muito, muito longe do alcance.

Quando é oferecido ebo (sacrifício) e sacrifica-se animais, assando-os, a fumaça sobe também. Acredita-se que a fumaça chega ao olorun / olodumare, que aceita o ebo ou o sacrifício. Essas palavras significam o mesmo: Olorun, Olodumare, Alase-aye (o dono de ase no mundo).

Esta longa explicação de *Adéwúyì* traz-nos algumas novidades em relação às explicações anteriores, ao mesmo tempo que ajuda a esclarecer a dificuldade de fazer caber *Olódùmarè* dentro de um discurso unívoco e linear.

Primeiro, a tradução de olo-odu-osumare como "aquele que detém o conhecimento sagrado sobre o arco-íris" não nos traz em nada uma ideia de ser-supremo. Revela-nos, isso sim, uma velha metáfora ligada ao assombro perante o fenómeno do arco-íris (*Òṣùmarè*). Essa metáfora está contida nos mitos (*ìtàn*) de *Ifá*, recontados pelos sacerdotes do deus da adivinhação, os *bàbáláàwós*, que falam de *Òṣùmarè* como um *bàbáláàwó* ao serviço

de *Ṣàngó* ou do *Olófín Ifé*, consoante a origem dos sacerdotes. Seguindo a lógica de *Adéwúyì*, *Olódùmarè*, isto é, o detentor do conhecimento do arco-íris – ou seja, o arco-íris ele mesmo, numa metáfora mais literal ou naturalista – terá de viver no lugar onde o arco-íris começa, no céu.

Como o meu interlocutor afirma: "Desde que *Osunmare*, o arco-íris, está no céu, os Iorubas igualam o céu ao orun." Isto é o mesmo que dizer que estava aberta uma porta para um sincretismo entre o dono do arco-íris e o Deus bíblico e o Alá corânico. Continua *Adéwúyì*:

> "Olorun/olodumare vive sobre todos, onde ele faz o seu trabalho de arte espiritual doméstico, vivendo muito longe para ser encontrado".

Mais uma vez temos uma porta aberta pela utilização da expressão temporal "agora vive acima de todos", transmitindo assim a ideia de que anteriormente ele não viveria acima de todos num espaço celestial (associado de agora em diante ao *ọ̀run*) mas antes na terra, espaço que seria o *ọ̀run* inicial ligado às divindades e aos ancestrais, lugar de regresso na morte e que recebe os sacrifícios. Na terra, o arco-íris está ligado à *jibóia* sagrada, produtora de um líquido sulfúreo, chamado de *Imi Ọ̀ṣùmarè*, que causa um reflexo igual ao

arco-íris. Nesse sentido, *Òṣùmarè* sairia da terra rumo ao céu, projetando no alto uma realidade terrena.

5. DIFERENTES METÁFORAS QUE DÃO UM PANTEÃO

Pierre Verger, no seu citado artigo, escreve:

> (...) Entretanto, de um ponto de vista do crente nos orixás, que é geralmente devoto de um determinado orixá, a reunião de cultos de orixás deve parecer uma reunião de monoteísmos.[18]

---

[18] VERGER, Pierre. O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes. REVISTA AFRO-ÁSIA. Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996, p.22

Esta frase tem um significado bastante profundo. Apesar de ser repetida inúmeras vezes referindo sempre a dinâmica dos cultos locais a diferentes *Òrìṣàs* na África, a verdade é que esses cultos monoteístas não são entendidos como monoteísmos puros, mas ligados a realidades específicas locais, umbilicadas ao monoteísmo em torno de *Olódùmarè*.

No entanto, para entendermos a lógica do panteão *yorùbá* e dos diferentes monoteísmos é necessário tocarmos as mudanças histórico-sociais da região *yorùbá*. Como afirma Hendrix Silveira:

> Desde o ano 1000 já se contam diversos reinos iorubás. Cada um centrava-se numa cidade-capital onde (...) viviam sob a

> soberania de reis locais, que acreditavam ser descendentes de *Oduduá*. Os iorubás possuíam uma organização política semelhante às cidades-estado gregas. É importante entendermos que nunca houve uma unidade política bem definida, e a designação de Império Iorubá é equívoca.[19]

Dois pontos são importantes de realçar no texto de Silveira. Primeiro, que a organização política dos *yorùbás* estava marcada pelo isolacionismo entre as diversas cidades-estado até à altura em que se dá a expansão de *Ọyọ́*, por volta de 1400 d.C., durante o

[19] SILVEIRA, Hendrix. A Cultura Religiosa dos Iorubás. Faculdade Porto-Alegreense de Educação, Ciências e Letras. 2004, p.23

reinado de *Ọrànmíyàn*, ainda antes dos primeiros registos sobre a região proto-*yorùbá*.

O segundo ponto refere-se à figura de *Odùdúwà*, sem a qual é impossível traçar um discurso histórico sobre os *yorùbás* (que na realidade será um discurso histórico-mítico, porquanto é limitativo o trabalho de produzir historiografia acerca dos *yorùbás*, pelo menos para trás do século XVI). *Odùdúwà* encontra-se invariavelmente ligado à estória de *Ifé* (*Ilé-Ifẹ̀*), cuja memória se preserva na tradição oral. Evidências arqueológicas e antropológicas remontam a 350 a.C., mas a fundação da cidade de Ifẹ, a data da presença de

Odùdúwà em terras de *Ilé-Ifẹ̀* dificilmente será descortinada, podendo no máximo remeter-se para uma alargada baliza temporal.

Segundo Stride e Ifeka[20], os *yorùbás*, cujas origens remeteriam para *Ilé-Ifẹ̀*, estariam no cruzamento genético entre os nativos da floresta na região que viria a ser *Ilé-Ifẹ̀* e um grupo de invasores vindos das savanas a noroeste, possivelmente o povo *Nok*.

De acordo com esta narrativa, *Odùdúwà* seria filho de *Lamurudu*, e ter-se-ia fixado na região que se tornaria *Ilé-Ifẹ̀* entre o ano 100 e

---

[20] STRIDE, G.T. and C. Ifeka. Peoples and Empires of West Africa: West Africa in History 1000 – 1800.Nelson, 1971.

700 a.C., o que daria a data de 350 a.C. de acordo com as evidências científicas. Idowu vai ao encontro destas afirmações e mais adianta:

> (...) Ele era um homem de grande reputação capaz de liderança, com uma personalidade que dominava a cena. Não há certeza de qual era o nome dele; mas poderia não ter sido *Odùdúwà*. Durante o curso da história, sua figura ficou envolvida na lenda (...). Não há dúvida, no entanto, de que ele morava em *Ilé-Ifẹ* (...). Entre seus seguidores foram reconhecidos guerreiros por cuja ajuda ele estabeleceu uma dinastia dos Yoruba.[21]

[21] IDOWU, Bọlaji. Olódùmarè: God in Yoruba Belief. London, Longmans, 1962, P.23

Obviamente que conhecer a personalidade de um homem cujo nome verdadeiro jamais será conhecido é, na verdade, um salto de presunção. Certo é que *Odúdùwà* representa no imaginário popular os primórdios da identidade *yorùbá*, a tal ponto que passou, com o tempo, a figurar entre o universo[22] das divindades.

Ainda de acordo com a tradição oral *Odùdúwà* teve um filho chamado *Okànb*i que por sua vez teve sete filhos, fundadores de sete reinos na região *Yorùbá: Òwu, Sábé, Pópó, Benin, Ìlá-Ọràngún*,

---

[22] A opção pelo termo «universo» em detrimento de «panteão» deve-se à consciência de que ao tempo daquele
que seria conhecido por Odúdùwà, ainda não era possível falar em panteão, realidade que viria tomar parte do imaginário religioso apenas a partir da expansão de Ifẹ, e mais tarde, de Ọyọ.

Kétu and Ọyọ́. Naturalmente que esta tradição tem fortes probabilidades de não se verdade, porquanto *Odùdúwà* foi instrumentalizado na construção de uma identidade unitária na região. Ora, a partir da figura de *Odùdúwà* adentramos no ponto central da discussão, que é a dos monoteísmos justapostos. Como é natural em Culturas de Antigo Conhecimento a tradição oral é o instrumento disponível no apuramento de alguma verdade.

Segundo reza a história-estória *yorùbá*, quando da chegada de *Odùdúwà* a *Ilé-Ifẹ̀* a região era habitada por uma comunidade liderada por *Ọrẹ̀lúéré*, que para além de chefe/rei da comunidade era também médico-curandeiro, *ònìṣègùn* em língua *yorùbá*. Ora,

Odùdúwà que trazia o seu culto e o seu sistema política recusou-se a pagar tributo a *Òrìṣànlá-Ọbatálá*, o Deus dos indígenas liderados por *Ọrẹ̀lúéré.* E, de acordo com a tradição, *Ọrẹ̀lúéré* encontrou forma de envenenar um elemento feminino da família de *Odùdúwà* (uma filha de acordo com Idowu)[23].

Resumidamente, *Odùdúwà* foi forçado a recorrer à medicina de *Ọrẹ̀lúéré* e ao pagamento de tributo a *Òrìṣànlá*. Ora, sendo *Odùdúwà* e *Ọrẹ̀lúéré* os grandes líderes do seu povo após a sua morte, como

[23] IDOWU, Bọlaji. Olódùmarè: God in Yoruba Belief. London, Longmans, 1962, P.23

é costume africano, tornaram-se ancestrais e dessa forma, alvo de culto.

Diferentemente, *Ọrẹ̀lúéré* manteve-se ancestral entre os de *Ifẹ̀*, mantendo-se a sua memória viva inclusive na diáspora, particularmente no Candomblé de matriz *bahiano-Kétu* como ancestral divinizado sob a designação de *Òrìṣà*, tal como *Ṣàngó*. Já com *Odùdúwà* a situação adensa-se.

Primeiro, tal como vimos, *Odùdúwà* é um ancestral ligado à fundação da cidade-estado *Ilé-Ifẹ̀*, impulsionador da expansão da sua cidade, em todas as direcções, apogeu que só iria perder fulgor para dar lugar à expansão de *Ọyọ́*, por volta do século XIVXV, A.D.

Do ponto de vista religioso *Odùdúwà* ganhou contornos de divindade ao fundirse com a divindade que trouxe para *Ilé-Ifẹ̀*, provavelmente essa sim, chamada *Odùdúwà*, porquanto o nome se traduz por *Odù* ti o dá *ìwà*, "aquele/a que criou a existência". Ademais, *Odùdúwà* da esfera do sagrado seria, na verdade, uma divindade feminina, razão pela qual em muitos lugares *Odùdúwà* é celebrada como uma deusa da terra e da criação – onde é a metade inferior da cabaça-mundo (*ìgbàdù*), como no Brasil – e noutros é celebrado o ancestral fundador de *Ilé-Ifẹ̀*, este que surge nos mitos como o irmão mais novo de *Òrìṣànlá-Ọbatálá*, de quem tomou a bolsa-da-criação, *àpó ìwà,* assumindo a criação do mundo. Lenda que é, nada verdade,

uma forma poética de contar a guerra entre *Odùdúwà*, o guerreiro, e os devotos de *Òrìṣànlá-Ọbatálá*, liderados por *Ọrẹ̀lúéré*.

Do ponto de vista religioso, o que se tira disto tudo? Em primeiro lugar constata-se que o discurso de *Odùdúwà* é um discurso de construção de tradição e de narrativa mitológica-histórica (sabendo que em tradição oral uma não vive sem a outra). A figura histórica e lendária de *Odùdúwà* serviu para criar uma identidade de base proto-*yorùbá*, exportada a partir de *Ilé-Ifẹ̀* e que continuou o seu périplo pela homogeneização com a expansão de *Ọyọ́* e a edificação de um modelo cultural, político e religioso. A exportação do modelo civilizacional que mais tarde seria chamado de *Yorùbá* – a partir do

velho termo "*aouba*", infiel, aplicado pelos vizinhos islamizados do Norte – significou uma construção de uma hierarquia de divindades, ao sabor dos encontros e diálogos inter-étnicos.

Ora, tendo lugar uma hierarquização das divindades, particularmente sob a bandeira unificadora de *Odùdúwà*, posicionando as cidades de *Ilé-Ifẹ̀* e *Ọyọ́* como capitais do poder religioso e político, as divindades pré-*Odùdúwà* tornaram-se as mais antigas e "puras" sob o epíteto de *Àwọn Òrìṣà Funfun*, os deuses de branco, embora *Òrìṣànlá* seja considerado irmão mais velho de *Odùdúwà*, o que reposiciona o Deus da terra que viria a ser *Ilé-Ifẹ̀* como de facto o mais antigo, sendo ainda hoje tido como o pai de

todos os *Òrìṣàs* e de quem derivará, muito provavelmente, o nome dado às divindades: *Òrìṣà*, atendendo que determinados mitos relevam que inicialmente só existiria um *Òrìṣà* que seria *Òrìṣànlá*, e que todos os demais seriam partes desintegradas deste. Tal mito remete-nos, mais uma vez, para a supremacia simbólica de *Ilé-Ifẹ̀*, tomado como lugar de origem da humanidade.

Em segundo lugar, permite-nos afirmar que restam poucas dúvidas de que Idowu tem razão quando afirma "Deus é Um, não muitos"[24]. Todavia, a nossa interpretação é sem dúvida muito diferente da patenteada pelo eminente pastor metodista nigeriano. Retomando.

---

24 IDOWU, Bọlaji. Olódùmarè: God in Yoruba Belief. London, Longmans, 1962, P.31

Deus é só um, não muitos, obviamente cada qual com as ressonâncias que lhe sentem o seu povo.

Em *Òṣogbo*, provavelmente antes da terra receber esse nome, a divindade dos nativos era *Ọ̀ṣun*, o útero da existência contido nas águas do *rio Ọ̀ṣun* que fertiliza as terras e alimenta o povo.

Em *Ilé-Ifẹ̀*, como vimos antes da chegada de *Odùdúwà*, Deus recebia vários nomes, entre eles *Òrìṣànlá*, *Ọbatálá*, *Ọba-Ìgbò* ou simplesmente *Òrìṣà,* cuja teologia se tecia em torno das metáforas da realeza (rei, *Ọba*; metáfora aliás mantida em torno de *Odùdúwà*, pelo que cada nova entronização de um novo *Óònì* requer a presença

dos sacerdotes de *Òrìṣànlá*), da longevidade e da senioridade (velho) e de uma poesia mais complexa que envolvia o ar e a terra.

Em *Nùpé*, por exemplo, Deus era sentido pela figura da paternidade e da supremacia do elemento "terra", ao mesmo tempo que a sua ira era conhecida pela varíola (*Ṣànpònná*). Este Deus é *Ọbalúàiyé,* ou seja, *Ọba Olúwá Àiyé*, "rei e senhor da terra", o que leva a concluir que entre os *Nùpé* ou *Tàpà*, o espaço primordial e divino é a terra, ou melhor, o interior da terra, *nìnú àiyé*.

Entre os *Ashantís* e os *Guang*, Deus recebe o nome de *Nàná Bùkùú* ou *Nàná Brukung*, uma divindade totalmente desconhecida dos *Yorùbás*, mas que recebe grandes honrarias nos Candomblés do

Brasil. *Nàná* ou *Nẹ̀nẹ* é uma divindade feminina ligada às águas, normalmente ao início das águas,´ as lamas, concebida ainda como idosa, o que reforça a ideia de senioridade.

Com a consolidação do sistema político e religioso de *Odùdúwà*, os mitos foram naturalmente moldados em torno da figura heróica do homem e da sua divindade, cada vez mais um só. Nesse sentido, grande parte das divindades mais populares – dezesseis, mais precisamente – passaram a figurar como companheiras de jornada de *Odùdúwà*, reforçando ainda mais a hegemonia de *Odùdúwà* e a imagem de dinastia emanada de *Ilé-Ifẹ̀*.

A teologia *yorùbá* adensou ainda mais ao sabor dos encontros étnicos e religiosos, entre os de *Ifẹ̀,* de *Kétu*, *de Ìjẹ̀bú*, de *Ìjeṣà*, de *Ìré,* de *Ondo*, de *Ìràó*, etc., mesclando mitos, ritos, tradições num processo religioso e histórico que culminou com a identificação da religião *yorùbá,* como um todo. Nesse processo, mitos foram retecidos, casando e cruzando divindades de espaços distintos numa teia mitológica única – um panteão, o que levaria viajantes a tomarem o "país" *yorùbá* como uma reminiscência da Grécia Antiga, tão complexo se haveria de tornar o enredo dos *Òrìṣàs*.

Ora, perante tão densa construção que junta divindades de cultos monoteístas em cultos politeístas, com hierarquias flutuantes

consoante a cidade e o agregado familiar – é preciso ter presente que os deuses protetores de uma cidade mantêm esse estatuto, ao mesmo tempo que cada agregado familiar ter uma hierarquia de divindades derivada dos laços sanguíneos mais antigos e das novas noivas que chegam ao *agbó-ilé*, o compound – e com a forte influência do islamismo trazido à força pelas invasões do norte, e do cristianismo disseminado e inculcado pelas missões, ganhou força o discurso de uma entidade, quase invariavelmente personalística, acima de todos estes deuses (*Òrìṣàs*) outrora alvos de cultos monoteístas – *Olódùmarè*.

6. OLÓDÙMARÈ, UM VELHO CULTO, UMA NOVA SEMÂNTICA

Olódùmarè, vimos, traduz-se por “aquele que detém o conhecimento do poder sagrado do arco-íris”. Sabemos também que o arco-íris em *yorùbá* é *Ọ̀ṣùmarè*. Ora, *Ọ̀ṣùmarè* é uma divindade do panteão *yorùbá* ligada à riqueza, ao arco-íris, às chuvas, à manutenção das partículas que compõem o mundo, representado ainda por uma cobra, em especial a jibóia, sendo que o seu culto no território *Mahí* (território de origem ou de expansão) e em todo o *Dahomé* era tido como o mais alto culto até ao reinado de *Tegbesu* (1732-1774), altura em que Dan foi substituído na hierarquia dos deuses pelo casal *MawuLisa*, corruptela linguística e teológica do

casal *Yèmówó-Òrìṣànlá*. *Òṣùmarè* é a divindade proprietária do cordão umbilical, o que significa que está intimamente ligada ao segredo da criação da vida, é a cobra que sustenta o mundo, como acontece em inúmeras cosmologias dos índios americanos. No *Dahomé* recebe os títulos de *Gbèsén,* "a cobra que faz frutificar a vida" e *Jikún*, "o semeador de chuva". Ora, tais atributos revelam o poder central atribuído a *Dan-Òṣùmarè* e, se levarmos em linha de conta que cada *Òrìṣà* é o *supreme-being* na sua terra de origem (exceptuando-se os deuses gerados pós-*Odùdúwà*), *Òṣùmarè* é sem dúvida uma divindade primordial, considerada suprema em determinados lugares do território

Yorùbá-Dahomeano. Pierre Verger regista o seguinte *oríkì*, verso sagrado, de *Òṣùmarè*:

> Oxumaré que fica no céu
> Controla a chuva que cai sobre a terra.
> Chega à floresta e respira como o vento.
> Pai, venha até nós para que cresçamos e tenhamos longa vida.[25]

[25] VERGER, Pierre. Orixás. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002. P.207

Muito nos revela este *oríkì* traduzido por Verger. Primeiro, compreende-se *que Òṣùmarè* contém a metáfora do pai celestial que envia a chuva, propicia a vida e que se manifesta na brisa e no vento. Ao mesmo tempo, *Òṣùmarè* contém a premissa da duplicidade do género, ele é masculino e feminino ao mesmo tempo, participando assim da totalidade do humano, o que significa que ele seria portador e genitor da vida.

Como vimos acima, os *yorùbás* viveram sempre em permanente dialética interna, particularmente depois da afirmação de *Ilé-Ifẹ̀* e da expansão de *Ọyọ́*, resultando daí uma nova dinâmica religiosa, com hierarquias e ritos reformulados, com uma nova teologia cada

vez mais homogeneizadora. O velho culto de *Òṣùmarè,* mais do que provavelmente pouco expressivo entre os *yorùbás* das capitais referidas, permite então uma nova reestruturação da divindade.

Uma metáfora que terá perdido significado ao longo do tempo, excetuando entre os *fons* do *Dahomé*, ganha novo dinamismo agora influenciado pelas sucessivas vagas de imposição e expansão do islamismo e do cristianismo e das suas cosmovisões sobre o Ser Supremo, único. Se os *Òrìṣàs* começam a figurar como anjos e santos, intermediários entre o mundo dos homens e o plano do sagrado, é necessário impor uma nova figura central, totalizadora, omnipresente, como uma semântica forte e dramática. O arco-íris,

manifestação natural intensa, apresenta-se como uma ferramenta metodológica-teológica apetecível. Ao poder do arco-íris e das chuvas contidas na semântica religiosa de *Ọ̀ṣùmarè* junta-se a poesia de *Jàkútà*, o trovão, (em menor grau uma vez que o seu culto foi associado ao culto de *Ṣàngó*) e o discurso cosmológico sobre o *ọ̀run*, espaço sagrado supra-sensível, outrora propriedade do deus dos nativos de *Ilé-Ifẹ̀, Òrìṣànlá-Ọbatálá*.

CONCLUSÃO

A produção deste artigo correspondeu a uma intensa desconstrução da teologia moderna dos *yorùbás*, profundamente marcada pela figura central e aglutinadora do Ser Supremo, notoriamente importada das vagas de islamização e cristianização que marcaram grande parte da modernidade da África Ocidental, ao mesmo tempo que as dinâmicas internas, os encontros de povos e seus deuses, obrigaram a uma nova interpretação do quadro das divindades, que se passaram a cruzar não só em espaços públicos como no interior das comunidades, lares e palácios, resultando daí um panteão.

A questão levantada, que em boa medida confronta as teses correntes sobre *Olódùmarè*, o "Deus" dos *yorùbás*, remete precisamente para a pré-hierarquização das divindades, isto é, para um período em que os deuses eram todos eles unos nos seus respectivos pontos geográficos, até ao momento em que passaram a conviver com outras divindades.

Curiosamente, se alargarmos o campo de incidência teológica até ao Novo Mundo, mais precisamente ao Brasil, compreendemos que *Olódùmarè* raras vezes surge entre os discursos sobre o divino a não ser trajado de roupagem cristã-católica. Em tudo o mais o deus-

supremo surge sempre como *Òrìṣànlá-Ọbatálá*, também chamado de "pai dos *Òrìṣàs*".

Na religião Umbanda, nascida dos cruzamentos culturais e religiosos ocorridos no Rio de Janeiro, religião profundamente marcada pelo sincretismo afro-cristão, onde *Ògún* é associado a São Jorge ou Santo António, consoante a localização geográfica dos templos, Jesus Cristo está sincretizado com *Òṣógìyán*, a forma jovem e guerreira de *Òrìṣànlá*, e segundo a doutrina Pai-Filho, Deus está sincretizado a *Òṣólúfón,* a forma velha e calma de *Òrìṣànlá.*

Tal assumpção leva-nos finalmente à ideia de que a existir uma divindade suprema entre os *yorùbás* esta teria de ser

obrigatoriamente *Òrìṣànlá-Ọbatálá*, cultuado como Pai dos *Òrìṣàs* (*Òrìṣà-Bàbá*), como *Òrìṣà* maior (*Òrìṣànlá*), como senhor do espaço sagrado entre os *Ijéṣàs* (*Ọlóọ̀run*), e como *Òrìṣà* do alto, altíssimo (*Òrìṣà-Oké*).

BIBLIOGRAFIA

ADÉWÚYÌ, Adékànmi – natural de *Iléṣà, Oníṣègùn*.

IDOWU, Bọlaji. *Olódùmarè: God in Yoruba Belief. London, Longmans,* 1962
Informantes

NEIMARK, Philip - *Ifa Foundation*, Florida, Estados Unidos da América

THORNTON, John K. (1999). *Warfare in Atlantic Africa 1500-1800. London and New York: Routledge*.

OLÓṢUN, Bàbá Adìgún – sacerdote *yorùbá* natural de *Òṣogbo*

VERGER, Pierre. O Deus Supremo Iorubá: uma revisão de fontes. REVISTA AFRO-ÁSIA.
Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, edição 15, 1996

VERGER, Pierre. Orixás. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

Transcrição e adaptação: Luiz L. Marins – www.luizlmarins.com.br

O DEUS SUPREMO IORUBA

UMA REVISÃO DAS FONTES*

Pierre Verger

REVISTA AFRO-ASIA, n. 15, 1992, p. 18

(Universidade Federal da Bahia)

* Publicado cm *Odu, University of Ifc,JournaI ofAfrican Studics*, vol. 2, nº 3, 1966.

Uma definição do conceito do Deus supremo entre os iorubas não pode ser tentada sem uma referência DC conjunto à religião ioruba. Existe uma vasta literatura sobre o assunto; mas antes de aceitarmos as ideias e conclusões ali oferecidas, devemos investigar as circunstâncias e os preconceitos que influenciaram os autores que trataram da matéria.

Dispomos de três fontes principais de informações: antigos viajantes, missionários cristãos e antropólogos. Os relatos dos primeiros estão frequentemente enfeitados com elementos pitorescos destinados a divertir os leitores ávidos do exótico.

Os relatórios dos segundos refletem geralmente uma bem fundada fé cristã, uma austera moralidade e noções seguras do bem e do mal, tudo isto pesando duramente no seu conteúdo apesar do esforço para a compreensão do objetivo em vista.

Os informes dos terceiros dificilmente deixam claro que parte da informação obtida está isenta da influência dos missionários cristãos ou muçulmanos. Isto porque, na parte da África de que tratamos, o encontro das religiões animistas, como podemos também chama-las, com o cristianismo, ocorreu ao tempo da chegada dos primeiros navegadores portugueses no século XV, no sudoeste, sob a bandeira do tráfico de escravos; enquanto que o encontro com o Islã ocorreu

no lado oposto, sob a mesma bandeira, e muitas vezes sob o intolerante disfarce de guerra santa.

As circunstâncias em nenhum dos casos foram favoráveis ao estabelecimento de um espírito de compreensão e respeito para as convicções religiosas das comunidades nativas. Onde o Islã estava interessado, a conversão era um dever sagrado, e para o traficante de escravos era mais satisfatório e digno de louvor proclamar que ele estava desempenhando uma tarefa piedosa, resgatando a alma dos negros dos abismos impenetráveis da idolatria. Os católicos acrescentaram que era seu dever ajudar os negros a livrarem-se de cair nas garras dos hereges, e os protestantes felicitavam-se por

deixa-los livres do abismo. Mas todos concordavam em que o animismo era uma religião desprezível.

Fora da África, nada de preciso se sabia a respeito da religião ioruba, antes do século XIX. Foi exatamente em 1845 que se publicou a primeira informação por d'Avezac numa descrição da nação dos ijebus, compilada das narrativas de um Osifekuede, nascido na vila de Omaku, raptado por volta de 1820, com a idade de 22 anos e levado para o Brasil, onde se tornou escravo de um francês, Mr. Navarre. Levado para Paris por seu senhor em 1836, tornou-se livre de direito, e serviu de informante a d'Avezac.[26]

26 "Notice sur Ie pays et le peuple des Yébous en Afrique", Mémoire de la Societé d'Ethnologie, Paris, 1845.

RELATOS DOS ANTIGOS VIAJANTES — FETICHE E FETICHISMO

Se nada então era sabido da religião dos iorubas, ideias gerais avultavam com referência às religiões das nações vizinhas. Baseavam-se elas em observações feitas pelos primeiros navegadores portugueses. As divindades africanas foram batizadas com o nome de feitiço, palavra portuguesa que significa algo que era feito, "formado", "coisa feita".

Os primeiros viajantes de todos, não cuidaram geralmente do assunto da religião dos povos que encontraram. Duarte Pacheco

Pereira,[27] falando do rio Lagos em 1506-1508, descrevendo o rio Formoso, não nos esclarece nada melhor, diz simplesmente:

> "Os negros deste país são idólatras, mas como isto são coisas sem muito interesse, evitaremos mencioná-las. Há muitos usos errados na maneira com que vivem. Para não ser prolixo, não falarei de seus feitiços e ídolos".

Do século XVII em diante, os traficantes de escravos informavam sobre as religiões que nos interessam; mas, como eles estavam mais preocupados em

27 Esmeraldo de Situ Orbis (1506-1508), trad. de R. Mauny, Bissao, 1956, p. 135

> "fazer um tráfico lucrativo com negros, dentes de elefantes e outras mercadorias" (Snelgrave),[28]

Falavam dessas religiões da maneira mais desdenhosa. Para aquela gente, elas eram:

> "Uma massa confusa de superstições ridículas" (d'Elbée);
> "Eu não creio que haja na terra um povo mais supersticioso" (Bosman);
> "Sua religião é tão ridícula e tão confusa" (Nyendael);
> "Supersticiosa, ridícula e sem fundamento" (Des Marchais);

28 Guillaume Snelgrave, Nouvelles rdations de quelques endroits de Guinée et du Commerce des Esclaves qu'on yfait, Amsterdão, 1734.

"Um mundo de costumes supersticiosos" (Snelgrave);
"Uma espécie de idolatria dc um incrível absurdo" (Pruneau de Pomegorge);
"Uma embrulhada de superstições absurdas" (Dalzel).

Partindo dessas informações, o presidente Charles de Brosses[29]num livro intitulado O culto dos deuses fetiches ou Paralelo entre a antiga religião do Egito e a atual religião da Negrícia, publicado em 1760, dá pela primeira vez o nome de "fetichismo" àquelas religiões. Escreve ele:

29 Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallele de l'Ancienne Religion de l'EoPte avec Ia Religion actudle dele Nigñtie, Paris, 1760, p. 8,

"Os dois polos da teologia pagã são o culto dos corpos celestes conhecido como sabeísmo, e o culto, talvez menos antigo, de certos objetos materiais e terrestres chamados fetiches pelos pretos, entre os quais este culto subsiste — culto que eu chamarei, pois, de fetichismo. [Adiante ele escreve:] Os negros, como a maioria dos povos selvagens, não conhecem a idolatria de homens "ficados; entre eles, o Sol ou os fetiches são as verdadeiras divindades. A descrição do fetichismo Praticado em Uidá, um Pequeno reino da costa da Guiné, servirá bem como uma ilustração de fenômenos singulares onde quer que ocorra, por todo o resto da África."

Contrariamente ao que o presidente de Brosses afirma, podemos observar que os africanos da parte do continente que ele descreve na verdade conheciam o culto de homens deificados, ou vodun e orixá, mas não conheciam o culto do sol. Porém, é este livro baseado em pontos falsos que estabeleceu uma noção de fetichismo que teve influência sobre os autores que trataram da questão depois.

MISSIONÁRIOS E ANTROPÓLOGOS

Do começo do século XIX em diante, os exploradores começaram a investigar o continente africano, mas eles se orientavam mais para os problemas geográficos de descobrir a direção de um rio ou a

altitude de uma montanha do que as religiões africanas, e falavam delas com as mesmas antigas expressões:

> "Superstição é a filha da ignorância; e bem se poderia esperar que a devoção de pobres africanos deseducados fosse uma grosseira idolatria" (Adams);
>
> "O pior tipo de paganismo, o culto de demônios e outras práticas abomináveis" (Lander);
>
> "Um fetichismo brutalizador e supersticioso" (de Monleon).

Em meados do século XIX, d'Avezac, baseado nas informações de Ousifekuede, de quem já falamos há pouco, declara que:

> "Um estudo mais profundo daquilo que é chamado fetichismo negro, sem dúvida nos levaria a uma atitude menos desdenhosa para com os princípios religiosos daquelas populações".

Mas por toda a última parte do século encontramos as mesmas velhas atitudes de indignado desprezo propagadas agora numa florescente literatura missionária que fala de um "fetichismo grosseiro, monstruoso e imodesto" para os leitores de revistas e periódicos "bem pensantes":

> "Politeísmo grosseiro, incitando o ódio, o egoísmo e o crime" (R. Padre Borghero);

"Liberdade religiosa, este chamado progresso das sociedades modernas, e que para certos intelectuais de vistas curtas está na raiz de toda verdadeira civilização, existe no Daomé" (Abbé Laffitte) [30]

"As estátuas e símbolos dos deuses são como as divindades que representam monstros, objetos ridículos, imagens de pássaros, répteis e outros animais; e essas representações são muitas vezes licenciosas e indecentes... o feiticeiro é um ser desprezível. Enganadores, hipócritas, luxuriosos, ladrões acabados, têm geralmente uma aparência suja, vestes

30 Le Dahomé, souvenirs de Voyageet de Mission, Tours, 1872, p. 117.

> ridículas e esfarrapadas, e os que mergulham suas mãos no sangue humano têm um aspecto repulsivo, bestial e feroz... Ídolos copiados dos mais horrorosos tipos de negros, com lábios grossos, nariz chato, o queixo fugidio, verdadeiras faces de velhos macacos" (R.P. Baudin).[31]

Para alguns missionários protestantes, a mesma atitude de desprezo é expressa numa comparação das religiões indígenas com o catolicismo. Assim é que o Rev. Townsend, censurando a religião do povo de Abeokuta, diz:

---

31 Fétichisme et Feticheurs, Lião, 1884, p. 87.

> "Os orixás são suas imagens e crucifixos. Não pode haver muita diferença entre papismo e paganismo".[32]

A despeito do desprezo e indignação dominantes, entretanto, alguns missionários mostraram um vislumbre de uma atitude mais simpática. Vejamos, por exemplo, o Abbé Pierre Bouche, que tenta colocar as coisas numa melhor perspetiva:

> "Cada objeto torna-se um orixá logo que tenha sofrido a consagração apropriada... O objeto orixá adquire uma espécie de personalidade; o que era apenas terra, madeira ou ferro

32 Church Missionary Gleamer, Londres, 1849, p. 18.

> toma-se um orixá, isto é, um poder sobre-humano. Na realidade não é simples material que recebe o respeito do preto. Ele os dirige para um poder mais alto; donde não se pode dizer que a religião dos daomeanos e dos nagôs é, na verdade, fetichismo, como este termo tem sido geralmente entendido. ” [33]

Mas, ainda assim, cm Bouche, sua própria religião despertava nele uma "sagrada indignação" que o impedia de tratar essas questões com a completa abertura de espírito que era necessária.

---

33 La Côte des Esclaves et le Dahomey, Paris, 1885, p. 104.

Um enfoque mais consistentemente compreensivo nos vem de Frobenius, o primeiro antropólogo na região, que escreve:

> "A religião dos iorubas tornou-se gradualmente homogênea, e sua atual uniformidade é o resultado de uma longa evolução e da confluência de muitas correntes provindas de muitas fontes". [34]

Seu sistema religioso se baseia na concepção de que cada ser humano é um representante do deus ancestral. A descendência é através da linha masculina. Todos os membros da mesma família são a posteridade do mesmo deus. Assim que eles morrem,

---

[34] Leo Frobenius, *The Voice of Africa*, Londres, 1912, t. I, p. 154

retornam a esta divindade e cada criança recém-nascida representa o novo nascimento de um membro falecido da mesma família. O orixá é o agente da procriação que decide sobre a aparição de toda criança.

Cada deus é o fundador de uma família, não importa que seja o deus das tempestades, dos ferreiros, de um rio, da terra ou do céu. Porque cada divindade tem uma linhagem. Na comunidade há o deus do clã e na cidade existem templos para outras divindades, cuja intervenção é necessária em caso de guerras, varíola etc.

Cada divindade é adorada não apenas pelos seus filhos, mas também por estranhos que procuram seu poder; por exemplo,

pessoas que não são do sangue de Xangô, procuram, não obstante, a ajuda de Xangô contra a tempestade. E quando a varíola está grassando, todos buscam o socorro de Xapanã.

Com a reabilitação do Fetiche e sua ascensão à categoria de Divindade, os orixás parecem, ao observador, formar um panteão como os deuses gregos. (Entretanto, de um ponto de vista do crente nos orixás, que é geralmente devoto de um determinado orixá, a reunião de cultos dos orixás deve parecer uma reunião de monoteísmos).

Por essa época os orixás são também comparados aos santos da Igreja Católica e considerados como intermediários entre a

humanidade e Deus. Um Deus remoto, inacessível às súplicas dos homens e cujos atributos comentaremos mais tarde.

Para encerrar esta série de opiniões expressas sobre as divindades intermediárias, devemos mencionar o livro do Rev. D. Onadele Epega[35], em que se diz serem conhecidos seiscentos imalé; quatrocentos e um à direita e duzentos à esquerda. Os quatrocentos c um da direita (um a mais porque Ogum é considerado parte de ambos os grupos) são os orixás enquanto que os duzentos outros não podem ser conhecidos ou ter seus nomes mencionados.

---

[35] Rev. D. Onadele Epega, The Mistery ofthe Yoruba Gods, Lagos, 1931.

Orixá significa, de acordo com Epega, "o que enterrou um pote na terra", porque é o costume dos imalê enterrar a quarta parte de um pote na terra para seus seguidores. Este pote é chamado odu orisa, e contém a imagem e os materiais para o seu culto.

Herskovits, depois de ter descrito os vários panteões de voduns (seres derivados dos orixás iorubas) em seu livro sobre o Daomé, dá uma definição da natureza do vodum que é muito próxima da de Epega:

> "Os nativos traduzem vodum Aela Palavra Deus, entretanto, num santuário apontarão para um determinado lugar an que um grande vaso enterrado e dirão que o oodum está ali. Beni

> distante do conceito de vodum que o encera como uma divindade, Permanece o fato que um vodum é também considerado pelos daomeanos como alguma coisa localizada — e que um espírito, enquanto filosoficamente concebido como em toda a parte no espaço, deve possuir também lugares precisos em que possa ser chamado, onde possa ser comandado Pelas fórmulas próprias para ajudar seus e de onde Possam partir para conseguir as coisas desejadas. " [36]

A resposta de um leigo daomeano, inquirido sobre a natureza do vodum foi a seguinte:

[36] *Dahomey, na Ancient West African Kingdom,* Nwe York, 1928, p.17; 170

> "O vodum mesmo está no chão. A gente não sabe o que ele é. E uma força. Não é segredo. O vodum tem um jarro junto dele que está na casa de culto. É a força, o poder que anda no templo".

Tanto Epega como Herskovits acentuam a importância atribuída ao poder do orixá ou do vodum. Herskovits diz que este poder pode ser dominado e que a ação da divindade pode ser influenciada, dando assim à relação homem-divindade um elemento de caráter "mágico" oposto ao "religioso". (Aqui estou usando a definição de Frazer para mágico, como aquele que diz estarem os poderes da natureza sujeitos ao seu controle e sua manipulação — uma posição distinta

da posição do homem religioso, que pode apenas adorar e implorar os poderes que ele crê serem incorrigíveis e incompreensíveis). [37]

INFLUÊNCIA DO CRISTIANISMO E DO ISLÃ

Se muitos antigos escritores falam de uma crença no Deus supremo mantida pelos habitantes da antiga Costa dos Escravos e Baía de Benin, devemos notar que quase todos a atribuem à influência estrangeira.

[37] Murray e Rosalie Wax, "The Notion of Magic", Current AnthroPloo, vol. 4, nº 5, dez. 1963, p. 496.

Na verdade, os portugueses iniciaram a evangelização cristã, com resultados variáveis, durante o século XV na Costa do Ouro e em Benin.

Em 1644, capuchinhos bretões tentaram fundar uma missão em Uidá; mas, os comerciantes ingleses e holandeses estabelecidos ali suspeitaram das atividades dos padres católicos, e eles tiveram de abandonar o país. Por isso, a atividade missionária naquela parte da Costa começou dois séculos mais tarde. [38]

---

[38] Rocco da Cesinale, Stoña delle Missionii dei Cappuccini, Roma, 1875, t. III, p. 487, citado por Labouret, Le Royaumme d'Ardre et son evangelisation au XVIIIéme siêcle, Paris, 1921, p. 17.

Quando os primeiros viajantes diziam que os africanos eram idólatras, acrescentavam que sua ideia de um Deus supremo fora emprestada dos portugueses. Assim, Gotard Artus de Danzig escreve:

> “Eles dão respostas que os fazem Parecer inteiramente desprovidos de qualquer princípio de razão. Se os fazemos compreender seus absurdos, eles apenas respondem que seus fetiches os ensinaram ou ordenaram assim.
>
> Desde a chegada dos Portugueses aqui, um bando deles aprendeu esta língua e tornaram-se mais civilizados.

> Comerciando com os holandeses, começaram também a pôr de lado suas extravagâncias e a aprender os princípios do Cristianismo. Um deles, tendo sido educado por um monge da Mina, era capaz de falar e escrever Perfeitamente em Português, e era tão familiarizado com as Santas Escrituras que era capaz de discuti-las com os holandeses e de citar trechos delas para justificar a Religião de Roma. "[39]

D'Elbée, escrevendo sobre o reino de Ardra, diz:

---

[39] Description Historique de Ia Côte d'Or, apud Peter de Marees, Description et Recit Histońd du Royaume d'Or de Cuinea, Amsterdão, 1605.

"O Rei, que passou sua juventude na ilha de São Tomé, uma possessão portuguesa, onde adquiriu noções da religião cristã num convento em que fora educado, não parece preso às loucas superstições de seu povo. " [40]

Guillaume Bosman diz:

"Os negros que vivem na Costa em geral acreditam em um único e verdadeiro Deus a quem atribuem a criação do céu, da terra, do mar e de tudo que eles contêm... Mas, não Possuem esta crença por eles próprios, nem as mantêm pela tradição de seus avós, mas apenas Pela frequentação dos europeus,

[40] Rev. P. Labat, Voyagedu Chevdier des Marchais on Guinée, Paris, 1730, t. II, p. 324.

que tentaram imprimir-lhes estas crenças pouco a pouco... Eles nunca oferecem qualquer sacrifício a Deus nem se dirigem a ele nos momentos de necessidade, mas imploram ao seu 'fetiche' nos momentos de aflição.

Pelo tempo em que eu estava em Fida (Uidá), havia lá um padre de São Tomé, da ordem dos agostinianos, tentando converter os nativos, como se isto fosse possível. " [41]

Sabemos menos sobre os planos de converter os pagãos ao Islã e sobre as possíveis repercussões que isto pode ter tido nas suas

[41] *Voyagede Guinée*, Utrecht, 1705, p. 148.

ideias do Deus supremo. Mas, a presença do Islã na região é sem dúvida antiga.

S.T. Nadel mostra que no país Nupe, o primeiro rei a tornar-se muçulmano foi Jibril[42], convertido em 1770. mas ele explica que há indicações de influências islâmicas nos nomes de anteriores reis de Nupe, como Abdul Waliyi (1679-1700) ou Ibrahim (1713-1717).

H.F.C. Smith[43] mostra que os historiadores europeus estudaram especialmente a influência europeia na costa ocidental da África, mas esta não era sentida além de duzentas milhas do mar até 1880,

---

[42] *Nupe Religion*, Londres, 1954, p. 232.
[43] "The Islamic revolution of the 19th century", *J.H.S.N.*, dez. 1961, vol. 2, nº 2.

e que por esse tempo a influência islâmica já havia se feito sentir muito profundamente — além mesmo do atual limite dos estados islâmicos. Fora das comunidades islâmicas, vivendo sob governos islâmicos, havia pequenos grupos islâmicos, nômades — fulani, mandinga, hauçá — que viviam espalhados entre os pagãos.

A infiltração dos mercadores muçulmanos em direção à Costa deve ser muito antiga. Sua presença em Uidá, foi ali notada pelo Chevalier des Marchais, que disse terem eles chegado àquele ponto em 1704. O fato de os autores dos séculos XVII e XVIII se referirem às vezes aos "sacerdotes de fetiches" como "marabouts" é também significativo.

O DEUS SUPREMO, DEUS REMOTO

Os antigos viajantes também concordam em que os povos dos países que nos interessam acreditam todos num Deus supremo, que eles são unânimes em atribuírem-lhe uma situação singular em sua religião, que eles o concebem como muito remoto e poderoso, que não lhe prestam nenhum culto, e que acreditam que ele delegou seus poderes aos deuses secundários — os orixás dos iorubas ou os voduns dos daomeanos. Os cultos são celebrados, eles dizem, àqueles ministros de Deus que são seus representantes. William Bosman escreve:

> Em Uidá eles possuem uma ideia de verdadeiro Deus e julgam que ele está em toda parte, que é todo-poderoso, e que ele criou o universo... mas eles não o adoram nem lhe oferecem sacrifícios. A razão que dão para isto é que este Deus é muito grande e muito alto para se envolver com coisas tão pequenas como o mundo e os homens; é por isso que ele entregou o governo aos seus deuses, a quem as recorrem... daí viverem todos em calma e sem a menor ansiedade.[44]

David Nyendael escreve:

[44] Bosman, op. cit., p. 148.

"Eles Possuem uma ideia bastante boa de Deus, pois acreditam que ele é todo-poderoso, que está Presente em toda parte, que governa a tudo com a sua providência, que sabe todas as coisas e que é invisível, o que os leva a dizer que não seria bom representar Deus por qualquer tipo de imagem, Porque é impossível reproduzir o que ninguém nunca viu.

Esta é a razão Porque eles têm muitas imagens de seus falsos eles Pensam ser mediadores entre Deus e a humanidade.

Eles não possuem nenhuma estátua especial representando o Diabo, e a única diferença deve ser encontrada nas suas intenções, pois que às vezes realizam sacrifícios para Deus

> defronte de uma imagem. e em outras vezes eles ofazem para o diabo em frente da mesma imagem, de modo que a mesma coisa é usada por para dois usos opostos.[45]

R.P. Godefroy Loyer escreve:

> "Os negros acreditam num Deus único que é o criador de todas as coisas, e que é especialmente o autor dos fetiches que ele pôs na terra à disposição dos homens".[46]

[45] Ver Bosmam, op.cit. p. 482
[46] *Voyage au Royaume d'Issiny*, Paris, 1774, p. 242

P. Labarthe escreve:

> "A despeito dessas superstições, o povo tem uma confusa ideia de um Ser Supremo, todo-poderoso, ilimitado. Eles procuram fazê-lo voltar-se a seu favor por meio de seus fetiches; estão convencidos de que Deus é bom demais para causar-lhes mal; esta é a razão por que não lhe prestam nenhum culto".[47]

D'Avczac escreve: "Eles conhecem um Deus, único, superior a qualquer outro. Não erigem estátuas para ele, nem templos; ele é

[47] *Voyage à la Côte de Guinée*, 1803, p. 183

um ser imaterial, invisível, eterno, o mais alto de todos que criou e governa todas as coisas„ [48]

Rev. T.J. Bowen escreve:

> "Eles não oferecem nenhum sacrifício a Deus porque ele não necessita de nada; mas os orixás, que são semelhantes aos homens, gostam de receber oferendas. Eles tentam conciliar os mediadores ou orixás, para que eles os façam felizes, não pelo próprio poder dos orixás, mas pelo poder de Deus". [49]

---

[48] Op. cit., p. 84.
[49] A Grammar and Dictionary ofthe Yoruba Language, Washington, 1858, cap. XVI. [25] Baudin, op. cit., p. 6.

R.P. Baudin escreve:

"Os pretos não possuem estátuas nem símbolos para representar Deus. Consideram-no um ser supremo primordial autor e pai dos deuses e dos espíritos.

Ao mesmo tempo eles Pensam que Deus, depois de começar a organização do mundo, encarregou Obatalá de o concluir e de governa-lo, e então, retirou-se para um eterno repouso a cuidar de sua própria felicidade. Muito grande para envolver-se com os

negócios do mundo, ele Permanece como rei negro dormindo ociosamente".[50]

R.P. Bouchc escreve:

> "Ele pensa que Deus é grande demais para tratar-se com ele e que Ele delegou o cuidado dos pretos aos orixáç. Senhor do Céu, Deus desfruta de abundância e de um amável descanso, reservando seus favores para o homem branco. Que o branco sirva a Deus é natural. Quanto aos pretos, eles devem seus sacrifícios, suas orações e oferendas apenas aos orixás. Deus o quer assim; Ele despreza suas homenagens e por isso todos

[50] Baudin, op.cit., p. 6.

> os seus esforços devem ser dirigidos para tornar os orixás favoráveis.[51]

A.B. Ellis escreve:

> "Muito distante e muito indiferente para envolver-se com os negócios da terra. Os nativos dizem que ele passa os seus dias em completa indolência e descanso, quase sempre dormindo".[52]

Rev. Samuel Johnson escreve:

---

[51] Bouche, op. cit., p. 106.
52 A. B. Ellis. *The Yoruba Speaking People,* Londres, 1894, p. 35

"Eles acreditam na existência de um Deus todo-poderoso. Reconhecem-no como criador do céu e da terra, mas muito remoto para estar em conexão direta com os homens e seus negócios, assim admitem a existência de muitos deuses como intermediários e a esses chamam de orixás". [53]

ENFOQUE ETIMOLÓGICO DA DEFINIÇÃO DO DEUS SUPREMO

Os autores que trataram do problema do nome do Deus supremo entre os iorubas, oferecem numerosas e inteligentes hipóteses

[53] Rev. Samuel Johnson, The History ofthe Yorubas, Lagos, 1937, p. 26.

baseadas em etimologias. Elas são assim classificadas pela ordem de sua publicação:

1845 - D'Avezac, an tropólogo francês;
1852 - Rev. Samuel Crowther, mais tarde bispo, ioruba;
1858 - Rev. Bowen, missionário batista, americano;
1863 - Richard F. Burton, cônsul inglês em Fernando Pó;
1884 - R.P. Baudin, missionário católico, francês;
1885 - Abbé Pierre Bouche, missionário católico, francês;
1890 - James Johnson, bispo protestante, ioruba;
1894 - A. B. Ellis, oficial inglês;
1910 - Rev. Dennett, missionário protestante, inglês;
1912 - L. Frobenius, antropólogo alemão;
1921 - Rev. Samuel Johnson, pastor protestante, ioruba (livro escrito no fim do século passado);
1925 - R.P. Moulero, padre católico, ioruba (nagô);

1926 - S.S. Farrow, missionário protestante, inglês;
1931 - Rev. Onadele Epega, pastor protestante, ioruba;
1948 - Rev. Lucas, bispo protestante, ioruba;
1949 - Rev. Parrinder, missionário protestante e professor, inglês;
1962 - Rev. E. Bolaji Idowu, pastor protestante e professor, ioruba.

Podemos notar de passagem que em dezoito autores, treze eram sacerdotes e apenas dois antropólogos.

Todos esses autores concordam em dar o nome de Olorun ao Deus supremo e em traduzir o seu nome como "o dono do céu", Ellis pensa que os nativos veem nele o firmamento deificado, o céu sendo considerado como sólido e cobrindo a terra. Ele é um deus da

natureza, o deus pessoal do céu deificado e controla os fenômenos associados com o telhado do mundo. Ele não é nenhum sentido onipotente. Dennett, por sua vez, o assimila a Jacutá, o trovão.

S.S. Farrow pensa que ambos esses autores são observadores superficiais. Ele diz com grande convicção que Olorun é considerado pelos iorubas como o Deus supremo, onisciente, possuindo um poder absoluto, justo, bom, benévolo e onipresente, e que sua posição é única entre os objetos da crença deles e isto sem a influência do cristianismo.

Leo Frobenius possui uma opinião oposta:

> "Para prepará-los para admitir o Deus cristão, os missionários dizem logo: 'Nosso Deus é o mesmo que o seu Olorun' ".

O Rev. Olumide Lucas acha que Olorun, o Deus supremo, possui atributos muito altos, muito abstratos e refinados para ter sua origem na mente de um povo primitivo. Ele enumera certos nomes e epítetos dados a Olorun que mencionarei depois e termina por afirmar que as ideias sublimes que esses nomes implicam são evidência contra a possibilidade de terem eles sido concebidos pelo pensamento ioruba. Ele toma então o partido de Farrow, que afirma terem os iorubas uma clara concepção de um Deus supremo e

depois de uma sutil e talvez muito engenhosa argumentação declara que a origem das ideias sublimes sobre Olorun deve ser buscada no Egito.

Todos esses autores dão Olôdumare como um segundo nome do Deus supremo, com exceção de Idowu que coloca este nome cm primeiro lugar.

Crowther define este nome como significando "Deus todo poderoso". Nisto ele é seguido por Burton, Baudin, J. Johnson, Farrow.

Bowen traduz o nome como "aquele que está sempre certo".

James Johnson traduz como "o filho de Erê", mas não diz quem é Erê.

Idowu escreveu um livro de 222 páginas sobre Olôdumaree. O quarto capítulo dá uma série de interpretações e possíveis traduções deste nome. Analisando e dividindo o nome em dois, oferece duas interpretações para a primeira parte e quatro para a segunda. Mas, em lugar de escolher entre elas, o autor decide aceita-las todas apesar do fato de os tons nem sempre se ajustarem exatamente. "O nome de Olôdumare sempre trouxe consigo a ideia de Um com quem o homem pode entrar em entendimento ou comunhão, em qualquer lugar ou templo; Um que é supremo, superlativamente

grande, incomparável e inultrapassável em majestade, excelente de atributos, estável, imutável, constante, fiel"

O Deus supremo é também chamado Olôdumare, nome que originou uma série de traduções por nossos vários autores.

Para Crowther, ele é o "ser que existe por si mesmo".

Para o Abbé Bouche, ele é "o senhor da boa terra".

Para Ellis, ele é provavelmente "o que supre os rios".

Ele é também chamado de Ogá-Ogô, que para Bowen é "o glorioso que está no alto".

Para o Abbé Bouche, "o rei da glória".

Para Ellis, ogá — uma pessoa de distinção; ogô — louvação maravilhosa.

Para Lucas, o altíssimo, o senhor da glória.

Para Idowu, o senhor no resplendor.

Ele é chamado ainda de Eledá, palavra que todos os autores concordam em traduzir como "criador" ou "dono da criação", com a exceção de Ellis que sempre mostrando singularidade, diz que o termo significa "o que controla as chuvas (de dá — a chuva pára)".

Ele é chamado ainda de Oluwá, o Senhor, por Bowen e pelo Abbé Bouche, mas Farrow diz que o título não é bastante digno para Olorun desde que pode ser dado a outro orixá.

O nome de Alaiyê (Eniti oni Aiye), dono da terra e do céu, ou Oluwa Aiye, senhor da terra e do céu, como dado por J. Johnson, é também comentado por Farrow, que julga que o Deus supremo deve ser chamado Alaye, senhor da vida (e não do mundo). Esta opinião é seguida por Lucas.

Ellis, Farrow e Lucas também concordam em chamá-lo de Elemi, senhor do alento. Este nome é traduzido por Idowu como dono do espírito, senhor da vida.

Só Ellis o chama de Olowo, a que traduz como o venerável, embora seja difícil saber-se porquê.

Lucas o qualifica também como Adakedajo, o juiz ativo e silencioso; Olore, o benfazejo; Alanu, o misericordioso... todas sublimes ideias que ele julga vindas do Egito.

DIFICULDADES DA INVESTIGAÇÃO E FONTES POSSÍVEIS DE CONTRADIÇÕES

E muito difícil extrair uma conclusão de tantas e tão diversas opiniões sobre a concepção de um Deus supremo residindo no céu.

Uma fonte de dificuldade é sugerida pelo Padre Thomas Moulero, o primeiro nagô-ioruba ordenado padre católico no Daomé, que escreve:

> "A razão porque os Fons e os Guns (Daomeanos) possuem tantos nomes para Deus é que essas Populações se entregam apenas ao culto dos fetiches e não conhecem Deus. Devemos

> fazer uma exceção para os Nagôs (iorubas), que pela influência dos muçulmanos, adquiriram um conhecimento de Deus que se aproxima da noção filosófica e cristã".[54]

Idowu sustenta essa ideia quando escreve:

> "O nome de Olorun é o único usado comumente na linguagem popular (para o Deus supremo). Mas parece que adquiriu seu uso corrente através do impacto dos cristãos e muçulmanos sobre o pensamento ioruba: é o nome mais usado em obras evangelísticas e na literatura" [55]

[54] "Le Catóchisme expliqué", In Réconnaissance Africaine, nº 4, Cotonu, 1925, p. 4.
[55] Rev. E.B. Idowu, Olodumare, God in Yoruba Belief, Londres, 1962, p. 37. [31] op. cit., p. 272.

Na procura de uma definição para o Deus supremo, como em muitos outros campos de inquérito, uma situação embaraçosa surge sempre entre o pesquisador e os informantes — situação que qualquer pessoa que tenha trabalhado "no campo" conhece bem.

O informante, mais ligeiro do que se espera, aprende o estilo do pensamento do pesquisador; e as respostas que dá muito frequentemente correspondem às preferências deste último. Mesmo quando o informante não tenta distorcer os fatos, ele tenta se exprimir de uma maneira compreensível para o investigador, distorcendo dessa maneira o alvo do exercício e deixando

significados essenciais permanecerem sem expressão... ou sem explicação.

Mais particularmente, se o pesquisador é um sacerdote, a tendência frequentemente é estabelecer uma comparação entre a religião do pesquisador e a da população em estudo, com o objetivo final de as levar para a verdadeira religião. As consequências são aquelas sugeridas por Frobenius: "Nosso Deus é o mesmo que Olorun".

Outro exemplo desta situação podemos encontrar no livro de Abbé Bouche, que descrevendo o orixá Iyagba, escreve:

"Esta deusa, que parece tanto com a Santa Virgem; como ela segura uma criança nos braços; é chamada a mãe que salva; ela salvou a humanidade".[56]

Idowu mostra como o povo de Ifé demonstrou tendências de comparar Ela com Cristo.[57] Biobaku indica uma comparação entre Moremi e a Virgem Maria.[58]

Este tipo de coisas está na base dos sincretismos que florescem no Novo Mundo, tanto nos candomblés da Bahia e macumbas do Rio de Janeiro como no vodum do Haiti, como na África nas várias

56 Op. Cit., p. 272
57 Idowu, op.cit., pp. 72 e 105.
58 S. O. Biobaku. "Myths and Oral Tradition", *Odu,* n. 1, 1995, p. 33

igrejas de Ijô Orunmilá. A ambiguidade da situação está bem ilustrada na passagem do livro de Maupoil:

> "Todos os europeus que viveram no Baixo Daomé notaram a facilidade com que os daomeanos tomam Mawu como testemunha, especialmente quando eles estão em falta. Tendo muitas vezes a oportunidade de ter sido juiz em vários lugares do Baixo Daomé, percebi que o fato de se tomar Mawu por testemunha era uma indicação de falsa evidência, enquanto declarações sinceras raramente aludiam ao nome do grande vodum.

A aplicação é muito simples. Mawu é o nome dado por missionários cristãos a Deus. Por que eles escolheram Mawu, que no par Procriador, é a mulher? Os daomeanos não sabem, mas ficam às vezes surpreendidos em ver os missionários representar este Princípio Feminino pela imagem de um homem velho barbado, nos seus catecismos. É portanto normal que, quando eles querem fazer um falso juramento, os daomeanos invoquem Mawu em frente a juiz europeu e assim, por uma restrição mental, invocam, não o seu Deus, mas o deus dos europeus".[59]

59 Maupoil, *La Geomancie à la ancienne Côte des Esclaves,* Paris, Instituto de Etnologia, 1943.

O que Maupoil diz aí, incidentalmente, sugere outra promissora linha de pensamento. Pois sugere a possibilidade de que a ideia de um Deus supremo pode ser baseada numa deusa — a terra.

Seguindo este raciocínio devemos notar que se os pesquisadores da verdade a respeito do Deus supremo dos iorubas tivessem observado o ritual de uma cerimônia para os orixás ou voduns, teriam percebido que os olhos dos fiéis se dirigem mais para a terra do que para o céu; e não teriam então, considerado automaticamente o céu como a residência do ser supremo.

Ajisafe escreve:

> "Os primeiros objetos de adoração foram a terra e os ancestrais."[60]
>
> A terra, "Ile Ogere afoko yeri", que se penteia com a enxada."

A terra era objeto do culto da Sociedade dos Ogboni, segundo Ulli Beier, pelo povo estabelecido na terra ioruba antes da chegada de Odudua.[61]

---

[60] A.K. Ajisafe, History ofAbeokuta, Londres, 1924, p. 33.

61 Ulli Beier, *Sacred Wood Carving in a Yoruba Town*, Lagos, 1957.

Devemos considerar que no vocabulário ioruba, orun, o céu, está associado com a ideia da morte, e que ara orun — povo do céu — são os mortos; enquanto que aye significa mundo, terra, vida, e araiye é a humanidade, as pessoas vivas. A mesma oposição existe entre uma religião de salvação baseada na explicação do pecado original e dirigida para a preparação de uma boa morte, e a religião dos orixás e do axé, o poder vital de que falaremos mais adiante, uma religião de exaltação voltada para a vida e sua continuidade.

"A vida na terra é melhor do que a vida no além", declarou Gedegbe a Maupoil. [62]

[62] Op. cit., p. 402.

P.Amaury Talbot cita outro informante da região que diz:

> "A vida no céu não pode ser agradável, de outro modo as pessoas não voltariam tão depressa, às vezes até no ano seguinte, enquanto muitos vivem até uma idade muito avançada". [63]

E mesmo o Rev. P. Baudin escreve:

> "Os pretos acreditam que a terra dos mortos é semelhante à que nós vivemos, mas muito mais sombria".[64]

---

[63] *The Peoples ofSouthern Nigeria*, Londres, 1926, t. IIP p. 268.

64 Op. cit., p. 105.

AXÉ — PODER VITAL

O título real de um sacerdote de orixá, o título que indica suas funções, é ialaxé ou babalaxé, mãe ou pai-de-santo. E axé é o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas. Tal sacerdote é encarregado de tomar conta de axé, de mantê-lo ativo.

Idowu concorda de chamar a força do orixá de axé; mas ele restringe seu significado ao de cetro, símbolo da autoridade:

> "O Orixá(lá) é também chamado de Abalaxé, "o Proponente que porta o cetro ". Este título originariamente Pertencia a

> Olôdumare. Mas nossa tradição oral diz que quando Orixalá estava descendo para o mundo, Olôdumare investiu-o de um de seus atributos para prepara-lo para seu trabalho de criação e ordenação dos complementos da terra. O que ele lhe deu se chama odu. Neste caso significa um atributo concedido de suprema autoridade para falar e agir e ser implicitamente obedecido. Este odu encerra axé, o cetro".[65]

Axé, não mais do que a energia elétrica ou nuclear, não é bom nem mau, nem moral nem perverso, nem puro nem impuro.

65 Op. cit., p. 72.

A noção de axé entre os iorubas pode ser comparada à de *mana*, entre os melanésios, estudados por Codrington, à de *wakan* entre os sioux de Dakota, à de *orenda* entre os iroqueses, à de *manitou* entre os algonquinos, à de *deng* entre os *banar* do Laos, ou à de *hasina* em Madagascar — todos referidos por Durkheim [66] e por Hubert e Maus.[67] Roger Bastide mostra como a publicação do livro de Codrington deu origem à teoria que sustenta a prioridade das forças impessoais mágico-religiosas sobre os espíritos — teoria que recebeu o nome de pré-animismo.

---

[66] The Elementao Forms ofthe Religious life, trad. inglesa, Londres, s/d, 1915.
67 "Esquisse d'une théorie de Ia Magie", *Année Sociologique*, 1902-1903.

Citando as palavras de Durkheim e aplicando-as à noção de axé, podemos escrever que os iorubas não viram o axé e não podem pretender representa-lo. Nem o podem tampouco, definir por determinados atributos e características. Encerra o axé todo o mistério, todo o poder secreto, toda a divindade. Nenhuma enumeração pode exaurir esta ideia infinitamente complexa. Não é um poder definido nem definível, é o Poder ele próprio, num sentido absoluto, sem nenhum qualificativo ou determinação de qualquer espécie. Os vários poderes divinos são apenas suas manifestações e personificações particulares: cada um deles é este poder visto sob um de seus inumeráveis aspectos.

Tampouco os deuses são os únicos seres animados desse poder: o axé é o princípio de tudo que vive, ou age ou se move. Toda vida é axé como axé é tudo que exibe poder, seja em ação ou nos ventos ou na direção das nuvens, ou na passiva resistência como a das pedras na beira dos caminhos.

O axé das forças da natureza é parte do orixá, porque o culto dos orixás é dirigido às forças da natureza — embora não a seu aspecto desenfreado ou descontrolado. O orixá é apenas uma parte de tais forças, a parte que é disciplinada, acalmada, controlada, a parte que forma um elo nas relações da humanidade com o indefinível.

Outro elo é constituído por um ser humano que viveu na terra nos dias remotos, e que foi mais tarde deificado. Este último foi capaz de estabelecer o controle sobre a força natural, e criar um laço de interpendência com o qual atraía para si mesmo e sua gente a ação benéfica do axé, e dirigia seu poder destrutivo sobre seus inimigos. Para conseguir este fim, é que se fazem sacrifícios e oferendas ao aspecto controlado da força como se fora necessário manter a potencialidade do axé.

Estes objetos, conhecidos como axé, são guardados pelos descendentes do primeiro alaxé, zelador do axé. Este transmite, de geração a geração, os segredos que lhes dão poder sobre o orixá,

palavras coercitivas pronunciadas ao tempo de estabelecimento do culto, elementos que entram em sua constituição mística, folhas, terra, ossos de animais etc.

Periodicamente, o poder do axé do orixá é revivificado com banhos de infusões das mesmas variedades de folhas que foram usadas pela

primeira vez no culto, com libações de sangue de certos animais, com oferendas, preços e recitação de salvas rituais.

Como o orixá é imaterial, ele só pode manifestar sua presença através de um ser humano chamado iaorixá, adoxu orixá, ou elegun

orixá, a quem ele possui durante as cerimônias realizadas em sua honra. Durante sua iniciação, o adoxu deve aprender a se comportar como o antepassado morto, restabelecendo dessa maneira o elo perdido entre a humanidade e a força natural.

O axé possui uma multiplicidade de formas. Existe o axé vital no sangue dos animais sacrificados. Há o axé das plantas, e o das folhas em que elas crescem. Numa civilização oral cm que a própria palavra é axé, o simples nome de plantas e animais é axé.

A ideia do axé, como algo que não se pode definir nem representar, e como o próprio imperscrutável, nos dá uma melhor compreensão do comportamento ioruba diante do Deus supremo do que a

racionalização infantil de um "ocioso rei negro quase sempre adormecido".

A noção de Deus supremo considerado como uma pura força é sugerida por Burton num relato do tempo que passou em Abeokuta e no Daomé:

> “Os africanos, via de regra, admitem tudo, exceto o Criador. Ser incompreensível, o Deus supremo é julgado muito alto para o baixo nível da humanidade, e consequentemente ele nem é temido nem adorado. O sentimento quase universal entre os pretos corresponde ao ponto de vista de muitos Pensadores, tanto antigos como modernos, que consideram

Deus como a causa das causas e a fonte da lei mais do que um fato pessoal e local.

Tal sentimento pelo menos salvou o africano do antropomorfismo — uma peculiaridade da raça ariana, cuja hostilidade para com um teísmo puro persiste até nos dias atuais, numa fé semítica que se tomou o credo da Europa moderna.

Dessa forma os dois extremos se tocam; e tão radical é a identidade da crença que a divindade dos negros, se está

> dissociada de seus símbolos físicos, se aproxima de perto da ideia do filósofo".[68]

Esta forma não antropomórfica de teísmo pode ser encontrada no país Anagô, na região dc Tchetti e Deumé, perto da fronteira Togo-Daomé.

(Aqui devemos lembrar que Anagô é também o nome dado pelos daomeanos aos iorubas e que eles dizem que ioruba é o nome dado pelos hauçás aos anagôs).

---

[68] R.F. Burton, A Mission to Celele, King ofDahomey, Londres, 1864, t. II, p. 88.

E durante a primeira metade do século dezoito, na Wangele, a mãe do rei Tegbessu importou essa doutrina anagô para Abomé. Os daomeanos, até então, possuíam apenas o culto dos ancestrais c o culto do vodun Aizan, espírito da terra.

O Deus supremo é conhecido entre os anagôs pelo nome de Sé, cuja definição é dada por R.P. Segurola no seu dicionário como: "Parte poderosa e essencial do ser humano; princípio vital; anjo de guarda; Deus; providência; destino; fado".[69]

Maupoil escreve:

---

[69] Rev.P. Segurola, Dictionnaire Fon—Français, Cotonu, 1963.

> "Todos recebem uma parte do grande *Sé*. Deus é o total de todos os *Sé*".[70]

No Daomé, o *Sé* do indivíduo é representado por um pequeno pedaço de barro, de forma cônica com uma vaga aparência humana, que é colocada ao lado do "assen" do culto dos ancestrais.

No país ioruba, numa forma exatamente similar, há o axexê ou ixéxe, que é feito quando um homem muito velho ou muito importante morre deixando muitos filhos e netos. Diz-se que é parte do poder (axé) de Olôdumare que se guarda em casa.

---

[70] Maupoil, op. cit., p. 400.

Para as pessoas inclinadas a provas linguísticas, podemos sugerir que sé é a deformação de axé, do mesmo modo que lissá dos daomeanos é uma deformação do ioruba orixá. A passagem de uma palavra de uma língua para outra geralmente implica na elisão da primeira vogal — Ogum torna-se Gum; Ifá, Fá; Odu, Du. A consoante "r" torna-se "i", Irôco torna-se Lôco; Ahori, Holi. A chiante "s" torna-se a sibilante s : como no primeiro exemplo dado, orixá torna-se *lissá* e axé, *sé*.

Para os que se inclinam para reconstruções históricas, podemos ainda lembrar que os anagô foram separados do resto dos nagô iorubas desde os começos do século XVII — separados, note-se,

desde antes do tempo em que as influências islâmicas e cristãs se fizeram sentir na região.

Ora, um povo em minoria, cercado por comunidades estrangeiras geralmente se prende muito fortemente às suas tradições para melhor proteger sua identidade ameaçada. Daí termos um segundo fundamento para suspeitar que o culto de Sé, o ser supremo dos anagôs, é o culto do axé ioruba. E também para supormos que é o mesmo culto do axé mantido cuidadosamente na sua forma original.

Este pequeno grupo de anagôs, isolado do país ioruba pela invasão de povos vindos de Aladá para a terra que devia tornar-se o reino do Daomé, pode ter guardado a noção de axé como o ser supremo,

que entre os iorubas foi de há muito substituído pela ideia influenciada pelos muçulmanos e cristãos — de Olorun. (Ver aqui a opinião do padre Moulero citada acima). No próprio país ioruba, só o epíteto de alabalaxé e o costume de axexé permanecem para sugerir a posição antiga do axé.

Transcrição e adaptação: Luiz L. Marins – www.luizlmarins.com.br